

“经术者，所以经世务”

——王安石《周官新义》的经世之学

□ 刘成国

北宋立国百年，积弊渐深。宋神宗立志变法图强，王安石取《周礼》（又称《周官》）所载“先王之政”为蓝本，主张师法先王、建立新制，主持编撰《三经新义》。《周官新义》作为其中的核心篇章，亦是熙宁变法的理论纲领。熙宁六年（1073年），朝廷设经义局，由王安石亲自训释《周礼》，新经义与新法互为支撑、同步推行；熙宁八年（1075年），《三经新义》颁行，成为科举取士的官方标准。元祐更化期间，该书随新法一同遭到罢黜废弃。但至宋徽宗一朝再度被尊为官学典籍。南宋以后，《周官新义》的研习者日渐稀少。但在《三经新义》中，唯有《周官新义》历经两宋政潮跌宕，尚有残篇留存后世。

重塑《周礼》的解释路径

《周官新义》在宋代经学中独树一帜，关键在于王安石挣脱汉唐章句训诂的牢笼，进行了极具特色的诠释。

其一是以字义建构义理。他通过解说字义，把道德性命之学与政治伦理贯通起来，使文字训释不再局限于形音义考辨，而成为阐发天道、礼制和政教秩序的途径。如释“以玉作六器，以礼天地四方：以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方；皆有牲币，各放其器之色”，《周官新义》云：“天之色苍，则其始事之时；地之色黄，则其终功之时。璧，辟也，万物亲地而天为之辟；琮，宗也，万物祖天而地为之宗。以苍璧礼天，则天以始事为功；以黄琮礼地，则地以终功为事……皆有牲币，各放其器之色，则亦各从其类也。”王安石从字形结构上，将“璧”与“琮”二字拆解为“玉+辟”与“王（玉）+宗”，并以“辟”“宗”为义训之钥，由此将玉器的色、形、名、位对应阴阳生成、天地功化、礼制秩序，字义训释遂成为构建义理系统的途径。他后来又撰成《字说》，风行一时，使这种以字义建构义理的方法更趋系统。

其二是注重文本的整体性。在

王安石眼中，经书并非零散名物制度的堆积，而是有着严密内在逻辑的有机整体。王安石言“以玉作六器，以礼天地四方”，认为上承天地阴阳之生成，下贯六器方位之礼制，内则统摄璧、琮、圭、璋、琥、璜之形色名位，外则呼应祭祀、牲币、天地四方之节文，使色、形、名、位、数各从其类、彼此相因、勾连上下、浑然一体。王安石的诠释犹如一篇短小精悍的经义文，由天道阴阳推及礼器制度，由字义训释推及政教秩序，首尾呼应、条贯分明，将《周礼》塑造成一个无所不包、精密运行的“先王之法”理想模型。

法先王之为天下立法度

《周官新义》阐发了一套完整的政治哲学，其核心是根据先王之道为天下立法度，通过制度建设达成大治。

王安石以《周礼》为依据，将经义中的制度理想付诸现实，其新政首先体现为理财之政。他提出：“政事所以理财，理财乃所谓义也。一部《周礼》，理财居其半，周公岂为利哉？”在他看来，为国理财，公平分配、抑制兼并、通调有无，正是为了实现公义，而非与民争利。论及《周官·泉府》，认为“泉府，掌以市之征布。敛市之不售、货之滞于民用者，以其贾买之；物褐而书之，以待不时而买者。买者各从其低：都鄙从其主，国人、郊人从其有司，然后予之。凡賒者，祭祀无过旬日，丧纪无过三月。凡民之贷者，与其有司辨而授之，以国服为之息。凡国事之财用，取具焉。岁终，则会其出入，而纳其余余”。泉府为赈贷贫弱、维护公义的善政，其均输、市易诸法由此皆获经义依据。

其次是职官之政。王安石借《周官新义》阐发六官分职之义，主张官称其职、职当其能，使事有所归、责有所任。在阐释“大宰之职”时，云：“事典、事职皆以富邦国。盖事典之为书，事官之为职，以富邦国而已。事典则以生万民，

事职皆以养万民。盖事典之为书，以生万民而已；事官之属，以其职推而行之，然后有以养万民也。”在制度推行层面，以市易法为例，朝廷设市易司掌管日常贸易、平抑物价，以通财货。王安石得先王之意，结合当时具体的政治情势，调整职官设置，使先王之法具备了行政载体。

最后是人才之政。王安石云：“徒法不能以自行，必得人焉，为上行法，然后治成。”法度赖人而行，无善人则善法亦成虚文。其措施之一是编纂与新政相配的新经义。以新经义作为学校统一教材和科举考试标准，以刷新学术、统一思想。其措施之二是改革人才选拔制度。王安石改革科举制度，罢除诗赋、明经诸科，专以经义、论、策取士。太学层面推行三舍法，生员依学业与行艺逐级递升，优异者直接授官，将养士与取士统合于学校。王安石解“大司乐掌成均之法，以治国之学政，而合国之子弟焉”云：“言建国之学政者，凡建国则有学焉……教学之道，成其亏、均其过不及而已，谓之成均，义盖取此……大司乐治国之学政，则以合国子弟而已。其教则使有道有德者焉。”王安石将“成均”训为“成其亏、均其过不及”，赋予学政补偏救弊、归于中正的教育哲学意涵。他进而指出大司乐所治乃“建国之学政”，其核心在于“合国之子弟”，即：将分散的子弟纳入统一的学政体系。王安石通过理财之政、职官之政、人才之政三者相互贯通，以达成经术造士、制度立国的目标。

经义的制度化与流变

《周官新义》为各项新法提供了制度原型。以王安石推行的保甲法为例，冯京认为义勇指挥使多由乡豪充当，若再增设保甲系统，不仅大保长人选难以遴选，且保甲与旧有义勇制度存在职掌重叠之弊。王安石则以《周礼》为据作答：“古者民居则比，比有比长；及用兵即五人为伍，伍有伍司马；二十五家为闾，闾有闾胥；二十五人为两，两有两司马。两司马即是闾胥，伍

司马即是比长，但随事异名而已。”在《周礼》的理想制度中，民事与军事本为一体，闾胥、比长平时掌教化治安，战时即为两司马、伍司马，并非另设一套人马。据此，他提出具体方案：“今令三丁即为义勇，与两丁之家同籍为保甲，居则为大小保长，征戍则为义勇。”保甲与义勇“随事异名”，是同一批人在平时与战时的不同身份。王安石以《周礼》论证保甲法，是对先王寓兵于农之意的实践，从而将冯京所提出的人事难题，转化为经典依据层面的合法性论证。

而后，朝廷设立提举学事司，专掌一路学政，使“建国之学政”的理想在制度上进一步落实。故云：“王安石采《周官》《王制》之绪……然《新义》《字说》颁命四方，驱学者以宗己，其后议臣极力抵，于是经义、诗赋定为两科。”王安石从经典中总结出来的三舍法最初仅行于太学，在宋徽宗时期才得以推行全国。王安石以“经世务”为核心目标的经学，本为应对现实、培养新法之才而发。但遗憾的是，这一设想在其后继者手中沦为记诵之学、利禄之阶，造就了一批“专诵王氏章句，而不解义”的学究。

《周官新义》的命运与宋代的政治变迁紧紧联系在一起。随着北宋灭亡，《周官新义》传习日稀、终至散佚。清乾隆年间，四库馆臣从《永乐大典》中辑出《周官新义》佚文，厘定六十六卷，虽非全璧，但其核心思想与主要面貌得以重见天日。四库馆臣虽然认为王安石行《周礼》之法不过是假借经义以行其私意。但也进一步指出，王安石解经之论与所行新法本属两途，其经解自有所阐发创见，未可一概以“舞文害道”斥之。今日观之，《周官新义》所承载的，实际上是中国古代学人通经致用的理想与抱负。

（作者系华东师范大学古籍所所长）

贵州方志之源可上溯至宋元图经。明代设布政使司后，修志渐成常制；清代最盛，府、厅、州、县志次第修成。民国时局动荡，修志时作时辍。民国志书物产一门虽仍沿用旧志分目，但记载更细，部分志书所录内容在物产培植与使用上，已与近代动植物学的研究方法相仿。嘉靖《贵州通志》指出，贵州“土地虽狭，然山林竹木、蔬食果实之饶，略比川、湖”。乾隆《贵州通志》凡例讲道：旧志把通产、专产杂出并列，“未免眉目不清”，此后改为通产在前、专产在后，次序依谷、蔬、货、果、药、草、花木、羽毛鳞介逐类编排。方志判物之珍贵，不依今天的资源等级，而用“深簍”“不可多得”“得之最难”“今则无矣”一类经验语词。这反映出先民世代辨认、取用与节制的生存智慧。

方志笔下的黔地物产

贵州方志所载珍贵菌类，较早见于乾隆《贵州通志》。其记贵阳府鸡枞：“出府属，有紫、白二种，白者不可食，初秋生蔓草中，始奋如笠，既如盖，渐则纷披如鸡羽，故曰鸡，以其从土中出故曰枞，蒸食甚美，然不可多得，不如滇产之广。”自破土如笠至开张如盖，形态变化，详载于文。同卷又载羊肚菌“亦生于细草中，俗以形名”。咸丰《兴义府志》附田雯《鸡枞说》，辨析益细。其文先辨种曰，“种有二，惟紫者可茹，白能伤人”，继记采法曰：“蹲而采之，来岁可再得，立则否。”又载：“土人采烘寄远以充方物，点茶烹肉皆宜，气味似香蕈，其价颇珍。”山中一菌，可烘制，可寄远，可入饌，足当方物之目。咸丰《安顺府志》列冻菌、羊肚、青桐、茅草、青草数种，并注明“青草菌若独生者为毒菌，不可食”。凡所辨种、辨色、辨生处，终归于慎食。

香物亦循此例。乾隆《贵州通志》记贵阳府降真香“出府境深簍中，悬岩上，古藤所结，历久乃香”。深簍少人迹，悬岩须缘壁，古藤结香又要假以年月，三者兼备，方得一缕。木姜子近于日用。乾隆《贵州通志》说它“产深簍中，实如胡椒，味辛香，可佐食”；道光《贵阳府志》补载，“性热，治胃寒及暑月霍乱吐泻等症，极效”；光绪《黎平府志》又记“春初开黄花，夏秋结子如胡椒，食品中投一二粒，香满盘盂”。至于椒香，光绪《黎平府志》引乾隆《贵州通志》云出锦屏，“如乳头透明者为良，市人每以枫香伪之，旧产颇多，近来亦鲜矣”。辨真伪、记丰耗，皆以寥寥数十字括之。

方志载药，首重产地，次及性味、食用与采法。天麻为治风名药，乾隆《贵州通志》载，“出府境，俗名土萝卜，性辛温，治诸风。明亮坚实者佳”；民国《独山县志》又载，“取生者蜜煎作果实，亦佳”。药根一枚，蜜煎后可待客之果。黄精别名亦见于乾隆《贵州通志》平越府条，“黄精出黄平，俗名山生姜”；咸丰《兴义府志》称它为“仙人余粮”。薏苡在方志中既入谷属，又列药属，咸丰《兴义府志》呼作“六谷米”。枸杞根皮入药名地骨皮，道光《贵阳府志》却记着“乡人以作菜，名甜甜”，一物而兼药食，菜与药各见其用。何首乌亦载于乾隆《贵州通志》：“本名夜交藤，秋冬取根，赤者雄，白者雌。出瓮安，重十余斤者佳。”可见，方志记药，既重产地，亦重采时与取法；地、时、状合宜，方见其功。

山地物产的多重功用

山中所出，丰年入饌，凶年救饥。道光《遵义府志》记蕨粉制法甚详，自掘根、洗净、入槽捣烂，至“经宿，凝淀如膏”，并载歉岁赖此存活之事：“乾隆庚寅、戊子，两丁歉岁，流民四集，长林旷野，掘取一空，赖以甚众。”刺梨之载尤备，同书汇引诸说，几成小传。引《滇黔纪游》说它“煎汁为膏，色同楂梨”，冬月里苗女采入市中，遇江浙楚豫客来买，苗女喜曰“利市”，本省人来买则要“倍其价”；引乾隆《贵州通志》说它“黔属俱有，越境即无”；又引道光《遵义府志》说红子、刺梨二物，在“山原之间”是耕牧之粮，在“途左道旁”是行人之粮，“黔中当乾隆己丑、庚寅大歉，饥民满山塞野，以此全活者多”。同一刺梨，丰年为果，凶年为粮，一物两用，于此可见。

木类之中，楠木最见珍稀。咸丰《兴义府志》引李时珍云，“楠，黔山尤多”，“干甚端伟，高者十余丈，巨者数十围，气甚芬芳，为栋梁器物皆佳，良材也”。道光《遵义府志》仅言：“楠木产正、绥、桐三属，近亦难得。”并引周霖《楠木说》，其文追忆曰：“绥邑诸山旧多楠，必两人引手方合抱，几时常见之，今则无矣。土城山阴有大楠二株，荫庇数亩，根缠岩石者数十丈，今亦伐其一。”自儿时合抱之木，至今日所存其

草木有情

□ 黄昊

——方志中的贵州珍稀物产



一，两树存没之间，可见当地楠木消减之速。同书又载，乾隆十五年以兴修皇陵为由，计划在桐梓采办皇木十二根，直到乾隆二十四年，前后九年才采得一半。光绪《增修仁怀厅志》记楠木仅存一句：“楠树香者绝佳，今境内甚少。”

贵州山地盛产油桐，志书多载其取用。道光《贵阳府志》载，“实如桃子，可压油，花亦媚好，收子作油入漆，可油器物及船，为世所需”；民国《岑巩县志》记载法甚详：宜种肥沃之地，“冬腊月至正二月间以种子直接播之，俯置土中”，因为“种子仰置则树高枝稀，结实不多”；每年“立夏后至处暑前须锄一次，则枝叶繁茂，结实夥而油汁亦多”。桐油的用处甚广，民国《息烽县志》载贵州人“代漆以饰屋宇器用或制雨具”，并称“通常中产以下之民居仅灯皆专恃此品”。从择地、下地、下种、修锄至榨取，终之以饰屋宇、填船舱、燃夜灯，志书数行，已近生产小志。

竹木之属，多因一器一用而单列。乾隆《贵州通志》载都匀府方竹：“出府属，体如削成，劲挺，堪为杖。”又载贵阳府筋竹：“出府属养龙诸苗寨，最有筋力，为用甚多。”道光《贵阳府志》载桃竹，“出府属乌江等处，可以作杖”，又记黄杨，“性坚极难长，故有厄闻之说，凡雕镂者用之”。此类竹木虽非栋梁之材，然以生长不易、分布有限，故修志者特为留名。

以物候踪迹见生态变迁

方志物产门亦记猛兽，非仅录其可用。在毛属中，虎豹居山林食物链顶端，存续系于森林之广狭，故其踪迹进退，可为森林生态盛衰的标尺。咸丰《兴义府志》记豹，“全部皆产，郡人多以皮制为坐褥”。民国《麻江县志》载：光绪年间汛兵金阿猫在老猫洞独力打死一虎，验看时虎“有威骨如一字，长寸许，在两肋旁及尾端”。道光《遵义府志》载遵义多虎，别有四种，“斑虎与常虎文质同。黄毛虎无黑文，尤奸恶。褰衣虎毛长被体，如褰衣状，刀箭不能入。而朱虎最奸，尝闻于绥阳县村落间”。此类分法虽不合今之动物分类，而毛色、凶性诸端皆已辨明。志书又记虎之退场。咸丰《兴义府志》论豺，附按：“旧志云‘熊虎间有’，而今久不闻有。”民国《息烽县志》则谓虎，“猛烈之性，山兽莫敌”，而“猿猴既邈，城镇繁兴。山不高而径不僻者，此物亦不易栖止”。山林渐辟，城镇渐兴，虎遂退向深山。

贵州诸志的物产门，记载的不只是某物可食、可药、可器。菌因时、地、色而稀，香因簍深、壁险而难得，良材牵于采运，野果系于年成，各有所宜，也各有所止。“越境即无”“近亦难得”“久不闻有”，这些词语常记载在物产门里，记下的是草木，也是贵州人的生活。

（作者系贵州省社会科学院历史研究所副所长）

允执厥中

□ 孔 华

“允执厥中”出自《尚书·大禹谟》，为尧舜禹三圣相传的“十六字心传”之旨归：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”就字义而言，“允”为诚信笃敬，“执”为持守，“厥”为“其”，“中”即中正合宜之道，整句意指以诚敬之心把握并践行中正不偏的准则。这四个字，既承载了中国传统文化对中正平和的价值追求，也蕴含着待人接物的重要方法。

这一思想亦见于《论语·尧曰》：“天之历数在尔躬，允执其中”，被孔子视为上古圣王的重要治道思想。经宋儒的系统阐发，“允执厥中”升华为儒家道统的重要心法。北宋二程（程颢、程颐）率先从心性论角度阐释人心道心之义，南宋朱熹进一步提出“十六字心传”之说，将其纳入完整的道统谱系。故《中庸章句序》中有“允执厥中者，尧之所以授舜也；人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中者，舜之所以授禹也”。朱熹还对“中”做了体用分疏：“喜怒哀乐之未发谓之中”是本体之“中”，为天下之大本；“发而皆中节谓之和”是发用之“中”，为天下之达道。前者是心性的本来状态，后者是行事的合宜尺度，二者共同构成“中”的完整内涵。

就本质而言，“允执厥中”绝非简单的居间调和，更非无原则的折中。孟子所言“执中无权，犹执一

也”，正是对机械“执中”的批评——若只固守静态的中间位置，不知因时因事权衡变通，本质仍是偏执一端。真正的“中”是动态的和实践的，以道义为根本准绳，随时、事势、境遇的变迁求取最合宜的处置，也就是孔子所说的“君子而时中”。于内是心志端正、不偏不倚的修养境界，于外是言行合度、处置适宜的实践智慧。朱熹在与陈亮的义理之辩中指出：“古之圣贤，从根本上，便有惟精惟一功夫，所以能执其中，彻头彻尾，无不尽善。必有此修养，然后可为圣贤之君；而其所行之政，始可为王政。”冯友兰《中国哲学史》引述此语，以说明宋儒对“精一执中”修养功夫的推崇。

“人心惟危，道心惟微”是“允执厥中”提出的人性论前提。生于形气之私的“人心”易受欲望、情绪、偏见牵引，危险而不安；发于义理之公的“道心”精微而难显，容易被私欲遮蔽。人在认知事物时，容易陷入片面视角。或只见其利不见其弊，或只重当下不顾长远，或囿于立场偏听偏信。“允执厥中”则要求人们跳出一己之私的局限，以精察之功明辨是非，以专一之心守持正道，使认知与行动回归中正合宜的轨道。

作为方法论的“允执厥中”，贯穿从个体修身到国家治理的各个层面。在修身维度，它是成德之要，

教人涵养性情、节制言行，避免“过”与“不及”的偏差；在处世维度，它是人际和谐之道，主张待人接物不偏不倚、刚柔相济，在多元关系中寻求平衡；在治国维度，它深刻影响了中国古代的制度建构与法律实践——中华传统法律文化主张立法司法保持适度，通过“允执厥中”建构社会公正秩序，实现由“中”而“正”的治理目标。

欲执中道，必先精察事物全貌。《中庸》讲“执其两端，用其中于民”，孔子亦善“叩其两端而竭焉”，核心都是反对片面认知，主张全面把握事物的对立两极，在比较辨析中求得中正之见。谋事断事之时，既要听顺耳之言，亦纳逆耳之谏；既见有利之端，亦察风险之萌；既审当下之形，亦图长远之势。只有把情势察明、问题辨准、条理理顺，才能免于主观臆断，作出合乎实际、切中肯綮的判断。这一功夫的本质，是破除认知盲区，以系统性思维替代片面化、极端化思维。

“中”无定体，因时而立。孔子所言“君子而时中”，说明了“执中”的关键在于因时制宜、随事处中。世事流转、境遇各异，没有放之四海而皆准的固定标准，也没有一成不变的处置方案。时移而方法不变，事异而对策不改，看似持守原则，实则往往悖离实际。真正的“执中”，是根据时代条件、具体情

境灵活调整策略，在发展与守成、效率与公平、活力与秩序之间寻求最优解，既不冒进极端，也不保守停滞。

知“中”道易，行“中”道难。“执”既是认知方法，更是修养功夫。人身处顺境易志得意满，身处逆境易急躁失度；面临取舍，或因私念而失其公；遇到矛盾，或因畏难而避其责。践行允执厥中，要在日用常行中反躬自省。检视见识是否周全、立场是否公允、行事是否合度。逢成绩而不自矜，遇困厄而不退缩，临诱惑而不动摇，处分歧而不意气用事，久久为功，方能使中正之道由外在规范转化为内在自觉，最终养成中正平和的品格与通权达变的智慧。

《中庸》云“极高明而道中庸”。境界愈高远，愈要落实行止有度；局面愈复杂，愈需要守正持中。“允执厥中”绝非消极保守的处世哲学，而是在明辨是非的基础上把握规律，在坚守原则的前提下因时制宜，在纷繁复杂中寻得最合道义、最切实际的道路。

